

## OCASIONALISMO Y MODERNIDAD: BERKELEY, LECTOR CRÍTICO DE MALEBRANCHE\*

*Sébastien Charles*

### RÉSUMÉ

Berkeley s'est, à de nombreuses reprises, défini négativement par rapport à Malebranche en indiquant les nombreuses différences qui caractérisent effectivement leurs philosophies. Reste que, en ce qui a trait à une théorie du mouvement, on peut se demander si, malgré ce qu'il en dit, Berkeley n'est pas, sur ce point précis, un disciple fidèle de l'occasionalisme. Cet article a pour finalité d'envisager la possibilité d'un Berkeley occasionaliste et de tirer les conséquences philosophiques d'un tel rapprochement.

Las relaciones entre Malebranche y Berkeley han sido objeto de numerosos estudios eruditos, empezando con la obra de Luce de 1934,<sup>1</sup> la

---

\* El original francés de este artículo está aún inédito y fue preparado para el congreso anual de la Asociación Canadiense de Filosofía (Québec, Mayo de 2001). La traducción al español ha sido hecha por Andrés Lema Hincapié, Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia) y actualmente Visiting Fellow en Cornell University. El traductor quiere agradecer al Dr. Sébastien Charles por haber revisado esta versión española de su artículo. También son mías las traducciones españolas de los fragmentos de Malebranche y de aquellas obras críticas citadas por el Dr. Sébastien Charles. (*N. del T.*).

<sup>1</sup>. LUCE, A. A. *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, London, Oxford University Press, 1934, especialmente los capítulos III ("The background of immaterialism"), IV ("Problematic immaterialism") y V ("Seing

cual acentuaba con exceso la influencia del primero sobre el segundo, antes que el mismo Luce reevaluara esta influencia treinta años más tarde.<sup>2</sup> Dichos estudios tienen en cuenta la contingencia de una colusión filosófica ciertamente real, y que sin embargo es ampliamente tributaria de una mediación bayleana.<sup>3</sup> Aquí no trato de abrir de nuevo un expediente que me parece cerrado, oponiendo o aproximando en el detalle malebranchismo e inmaterialismo, sino más bien trato de interrogarme sobre un aspecto particular de la obra de Malebranche que no es menos capital en la economía del sistema, a saber, su doctrina de las causas ocasionales. Trato asimismo de ver si en este punto -y es claro que él rechaza dicha doctrina desde sus *Comentarios filosóficos*-, el *non sequitur* de Berkeley está realmente fundamentado, especialmente a través de un recurso a sus propias posiciones sobre la causalidad expuestas en sus principales obras.

Para llevar a cabo esto, primero enunciaré brevemente los acercamientos entre las dos teorías, los cuales legítimamente los contemporáneos podían haber hecho. Luego, recordaré la oposición que el mismo Berkeley trazó entre una filosofía anclada en una concepción que hace de Dios el pilar epistemológico del sistema y la suya propia. En un tercer momento, evocaré en sus grandes líneas la teoría de las causas ocasionales de Malebranche. De allí pasará, efectuando una breve lectura del *De Motu*, a una influencia posible de aquélla teoría sobre el tratamiento de la causalidad en Berkeley. Esto me conducirá más específicamente a la pregunta por la eficiencia de la voluntad en los dos autores.

---

all things in God"). Sobre la relación Malebranche-Berkeley consúltese también: T. E. Jessop, "Malebranche and Berkeley". En: *Revue internationale de philosophie*, 1, 1, 1938, pp. 121-142; E. Leroux, "Note concernant l'influence de Malebranche sur Berkeley". En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 45, 1938, pp. 437-448; P. Mouy, "Malebranche et Berkeley". En: *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1940, pp. 61-69; A. Dunlevy Fritz, "Malebranche and the Immaterialism of Berkeley". En: *Review of Metaphysics*, 3, 1949, pp. 59-80; H. Bracken, "Berkeley and Malebranche on Ideas". En: *Modern Schoolman*, 41, 1963, pp. 1-15; J. Pucelle, "Berkeley a-t-il été influencé par Malebranche?". En: *Études philosophiques*, 1, 1979, pp. 19-38; Ch. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983; N. Jolley, "Berkeley and Malebranche on Causality and Volition", En: J. A. Cover and M. Kulstad (eds), *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Indianapolis, Hackett, 1990, pp. 227-244.

<sup>2</sup>. Primero en *The Dialectic of Immaterialism*, London, Hodder, 1963, y luego en la reedición de *Berkeley and Malebranche* en 1967.

<sup>3</sup>. Ésta es la interpretación muy convincente propuesta por Geneviève Brykman en "Berkeley: sa lecture de Malebranche à travers le *Dictionnaire de Bayle*". En: *Revue internationale de philosophie*, 4, 1975, pp. 496-514.

Desde la publicación de los *Principios del conocimiento humano*, el vínculo entre inmaterialismo y malebranchismo se hace explícito por los contemporáneos de Berkeley. Además, en cierta forma, los lectores atentos de *De la búsqueda de la verdad* podían identificar sin dificultad temas comunes y un objetivo idéntico, esto es, la rehabilitación de la filosofía cristiana por el desvío hacia una sumisión del orden de lo sensible al de lo inteligible. Tanto para Malebranche como para Berkeley, lo real en su conjunto esta puesto bajo la dependencia inmediata de la acción divina.<sup>4</sup> Incluso puede pensarse que es Malebranche quien lleva a Berkeley tanto a concebir la posibilidad de una real causalidad natural como hipótesis herética, así como a considerar las relaciones que existen en el seno del mundo natural según el modo de una sucesión de eventos que se producen en función de un conjunto reducido de leyes generales que manifiestan la eficiencia divina. Pero Berkeley irá más lejos, cuando afirma en efecto que no solamente no existen potencias corporales, lo cual significa seguir la obra de Malebranche, sino que además tampoco existen sustancias corporales -y esto implica una ruptura con esa misma obra. Este hecho basta para explicar que, frente a pensadores de comienzos del siglo XVIII, Berkeley haya podido ser visto como un atrevido continuador del ocasionalismo.

Otra afinidad que no podía escapar a los finos conocedores de Malebranche tiene que ver con los argumentos en contra de la materia empleados por Berkeley y que ya estaban, en su mayor parte, presentes en el libro I de *De la búsqueda de la verdad*. La relatividad de las cualidades percibidas (libro I), la subjetividad de las cualidades secundarias (I, 10-13 y la Aclaración XVI), la imposibilidad de probar de manera concluyente la existencia de la materia por medio de los sentidos o de la razón (Aclaración VI), la utilización de los argumentos de la locura y del sueño, la crítica a la concepción escolástica de la materia (III, 2, 8, 1), son temas que acercan a los dos hombres, aunque la materia permanece inevitable para Malebranche, mientras que ella es rechazada por Berkeley. Aún más, y de buena fe, un vínculo de maestro a discípulo podría ser considerado, aunque

<sup>4</sup> Esto es claro para Berkeley en los *Principios del conocimiento humano* (citados de ahora en adelante como *Principios*), §§ 32 y 150, y en los *Diálogos entre Hylas y Filonús* (citados de ahora en adelante como *Diálogos*), II, en *Works*, vol. II, p. 236. Citaremos los textos de Berkeley a partir de la edición de Luce-Jessop, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [de ahora en adelante como *Works*], London, Nelson, 1948-1957, 9 vols.

Salvo indicación contraria, las versiones en español de las obras de Berkeley provienen de ediciones reconocidas. Para las obras de Berkeley sin traducción española conocida, al igual que para aquellas de Malebranche, es mía la responsabilidad de las versiones. (N. del T.)

el discípulo parecía empujar la doctrina del maestro hasta las consecuencias más extremas. Si en el pasado Lanion y Bayle habían mostrado la fecundidad de esta lectura, ¿por qué no atribuirla igualmente al pensador irlandés?

Y las aproximaciones no se detienen aquí. En efecto, es muy similar el tratamiento que Malebranche y Berkeley proponen sobre los datos sensibles;<sup>5</sup> su concepción de la naturaleza del espíritu es cercana: ambos autores piensan por cierto que no tenemos “idea” del espíritu, aunque por razones diferentes,<sup>6</sup> pero conceden que lo conocemos por sentimiento interior o conciencia<sup>7</sup> y le atribuyen cualidades idénticas (sustancia activa, inextensa, inmortal y libre cuya esencia es pensar). En cuanto al conocimiento de los otros espíritus diferentes al nuestro, para los dos pensadores este conocimiento se aprehende por analogía, así como el conocimiento de Dios es para los dos un conocimiento inmediato, y a Dios se lo percibe ante todo como una Presencia -aunque esta Presencia de ningún modo sea considerada de manera idéntica;<sup>8</sup> por último, los dos comparten una visión ocasionalista del mundo natural. Por esta razón, es comprensible que el juicio de los contemporáneos no esté desprovisto de razones.

5. Cf. McCracken, *Op. cit.*, p. 224 : “For both Malebranche and Berkeley, visual *sensa* are signs by which God directly communicates to us something we need to know. As such, vision is for them a ‘divine language’ or, as Malebranche liked to call it, a ‘natural revelation’ by which God speaks to man. The purpose of sensation, Malebranche never tired of repeating, is to inform us of our bodily needs”. De modo muy evidente, las dos teorías no son sin embargo equivalentes: en Malebranche, las sensaciones son signos de estados corporales, mientras que para Berkeley las ideas visibles son signos de ideas tangibles.

6. Al respecto, esto es lo que dice McCracken, *Op. cit.*, p. 249: “Malebranche supposed that God *must* have an idea of spirit; but Berkeley argued that we cannot in the nature of the case have one. Malebranche supposed that God *must* have an idea of mind, for he can only create what he has a conception of. But for Berkeley, an idea is an *image* (sensed, remembered, or imagined), something wholly passive, and so could never represent an active, perceiving being like the mind”.

7. Berkeley no siempre compartió esta perspectiva. En los *Comentarios filosóficos* (nota 888), Berkeley se opone a Gérard De Vries y a Malebranche sobre este punto, antes de ponerse más tarde de su lado. (Cf. *Principios*, § 89 y *De Motu*, § 21).

8. En Malebranche, Dios es el ser en sí, y es solamente porque este ser es el objeto inmediato de nuestro conocimiento que podemos tener la idea de seres finitos (la visión en Dios, que no es la visión de Dios), por el mismo hecho de que no hay nada de positivo en la finitud misma. En Berkeley, la intimidad con Dios significa que, del mismo modo que las palabras que una persona pronuncia hacia nosotros reenvían inmediatamente nuestros pensamientos a sus propios pensamientos por el rodeo del sonido, el mundo visible es un sistema de signos inteligibles que reenvían nuestros pensamientos al espíritu que los produce. (*Principios*, § 148).

Sin embargo, aun cuando asociado al malebranchismo desde los inicios del siglo XVIII, el inmaterialismo no deja de poseer sus características propias y Berkeley tiene del todo razón en subrayar las numerosas disensiones que existen entre su filosofía y la de Malebranche. Desde 1710, en torno de este tema, Berkeley siente la necesidad de tomar una posición clara ante Percival que acaba de informarle que la *intelligentsia* londinense ve en él un discípulo de Malebranche y de Norris, a lo cual Berkeley habrá de oponerse radicalmente: “En cuanto al hecho de ponerme del lado del Padre Malebranche y de M. Norris, cuyos escritos se consideran como demasiados abstractos para ser de una gran utilidad para el género humano, esto es lo que puedo decir: las nociones a las que yo adhiero no coinciden o no concuerdan en lo más mínimo con las de ellos, y se les oponen por el contrario en los puntos principales, a tal punto que conozco pocos con los que esté en un mayor desacuerdo”.<sup>9</sup> De allí nace en Berkeley la preocupación muy clara por distanciarse de Malebranche. Así, en el § 148 de los *Principios*, él cuestiona la teoría de la visión en Dios arguyendo que es incomprensible, una opción que Berkeley de nuevo privilegia en el § 14 del cuarto diálogo del *Alcifrón*.<sup>10</sup> Ahora bien, habrá que esperar la edición enmendada de los *Diálogos entre Hilas y Filonús* de 1734 para que Berkeley intente en verdad tomar distancia con respecto del miembro del Oratorio, aunque haya tomado conciencia en esa fecha de que esta clarificación llegaba muy tarde: “Pocos hombres piensan. Sin embargo, todos quieren tener sus opiniones. Y por eso las opiniones de los hombres son superficiales y confusas. No es nada extraño que doctrinas que en sí mismas son tan diferentes, sean confundidas por aquellos que no las examinan atentamente. No sorprenderá, por tanto, que algunos hombres imaginen que me entusiasmo con Malebranche, aunque en verdad estoy muy lejos de tal cosa”.<sup>11</sup> La proximidad con Malebranche parece pues imputable a la mala fe de los lectores, no a una proximidad real de los sistemas filosóficos. Y a Berkeley le toca demostrarlo, explicando las principales diferencias de ambos en lo que respecta a la abstracción de las ideas generales y al hecho de ver las ideas en Dios,<sup>12</sup> la existencia de un mundo

<sup>9</sup>. Carta a Percival del 27 de noviembre de 1710, En: *Works*, vol. VIII, p. 41.

<sup>10</sup>. Berkeley, *Principios*, § 148, En: *Works*, vol. II, p. 109 y *Alcifrón*, IV, 14, En: *Works*, vol. III, p. 159.

<sup>11</sup>. BERKELEY, G. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, II, (traducción A. P. Masegosa). Buenos Aires, Aguilar, 1982, pp. 96-97, En: *Works*, vol. II, p. 214.

<sup>12</sup>. De cierta manera, tanto para Malebranche como para Berkeley, nosotros vemos las cosas en Dios, pero no se trata de las mismas cosas. En Malebranche, nosotros aprehendemos los objetos por la mediación de la extensión inteligible presente en el

exterior absoluto,<sup>13</sup> los errores de los sentidos,<sup>14</sup> la naturaleza de los seres extensos, sus formas y figuras verdaderas, etc., antes de concluir diciendo que “no hay principios más fundamentalmente opuestos que los suyos y los míos”.<sup>15</sup> Pero la oposición trazada entre las dos doctrinas -y hay oposición, particularmente en lo que concierne a la causalidad productora perteneciente a los espíritus (Berkeley la concede a todos, Malebranche sólo a Dios), la distinción entre ideas y sensaciones (que únicamente existe en Malebranche), la naturaleza de las ideas y de la materia, la existencia de cuerpos exteriores (evidente para Berkeley, y que para Malebranche se apoya en la fe)- parece un poco forzada, e indica la toma de conciencia por parte de Berkeley de que ciertos elementos de su sistema podían desorientar a los lectores poco escrupulosos e imbuidos de malebranchismo, y llevarlos a ver en él un partidario del ocasionalismo. A pesar de estos puntos de convergencia que hacen de la filosofía de Malebranche una inspiración para el inmaterialismo de Berkeley, tal convergencia es de hecho inferior a la que muestra Locke. Así, puede parecer injustificado hacer del obispo de Cloyne uno de los discípulos de Malebranche, aunque sólo fuera por causa del rechazo del propio Berkeley.

Ahora bien, ¿este rechazo es siempre legítimo? No es mi intención pasar por el tamiz todas las invalidaciones que Berkeley lanza para diferenciarse de Malebranche. Simplemente quiero interrogarme sobre lo que a mi parecer es obligatoriamente problemático, a saber, su ocasionalismo. Es cierto que este ocasionalismo se presenta como limitado, y esto lo distingue del de Malebranche: para Berkeley los espíritus finitos son causa real, allí donde para su predecesor son sólo causa ocasional. Sin embargo, algunas veces, ¿no llega a decir Berkeley que solo Dios es

---

entendimiento divino infinito, mientras que en Berkeley nosotros los percibimos en Dios porque nosotros estamos en Él. Esto no impide que una diferencia fundamental perdure, puesto que las ideas están en Dios para Malebranche, y en nosotros para Berkeley. (cf. *Principes*, § 148).

<sup>13</sup>. Dígame lo que se quiera, Malebranche es, para Berkeley, un materialista, ya que afirma la existencia de un mundo material independiente de toda percepción espiritual sobre la cual los espíritus finitos no tienen ninguna ingerencia.

<sup>14</sup>. Para Malebranche, los sentidos son engañosos, porque lo que nos dan a percibir no se parece ni a los objetos físicos, ni a su arquetipo presente en el espíritu divino. Para Berkeley, los datos de los sentidos son verídicos, puesto que ellos no reenvían a algo exterior y es esta veracidad la que descalifica una dicotomía ontológica mundana que tan sólo puede conducir al escepticismo. En palabras de Jessop (*art. cit.*, p. 129), “para Berkeley, la veracidad del sentido es tan fundamental como su ausencia de veracidad lo es para Malebranche”.

<sup>15</sup>. BERKELEY, G. *Diálogos*, II, En: *Works*, vol. II, p. 214.

la causa eficiente? Para muestra, véase este pasaje de los *Comentarios filosóficos*: “La causa de todas las cosas naturales es sólo Dios. Por lo tanto banal inquirir por segundas Causas. Esta doctrina da una muy adecuada idea de la Divinidad”.<sup>16</sup> ¿Es pues Berkeley discípulo de Malebranche en relación con su teoría de la causalidad?

Porque también en Malebranche Dios es la sola causa real y eficiente. Esta concepción radical tiene por función oponerse a toda teoría de la eficiencia de las causas segundas, teoría que tan sólo conduce al paganismo<sup>17</sup> y al animismo,<sup>18</sup> del mismo modo que en Berkeley la física newtoniana no puede sino conducir al deísmo y al distanciamiento de lo divino.<sup>19</sup> El ocasionalismo se presenta ante todo -y esto es particularmente evidente en *De la búsqueda de la verdad*-, como una estrategia filosófica destinada a arruinar todas las doctrinas antiguas o escolásticas que consideran una posible delegación de la eficiencia divina. En este punto, Malebranche no puede ser más claro: “Hay únicamente una causa verdadera, puesto que sólo hay un Dios verdadero, la naturaleza o la fuerza de cada cosa es tan sólo la voluntad de Dios, todas las causas naturales no son de ningún modo *verdaderas* causas, sino solamente causas *ocasionales*”.<sup>20</sup>

Esto se comprende si con Malebranche uno acepta que toda causa verdadera no puede ser sino causa necesaria. Ahora bien, sólo Dios, que es el ser infinitamente perfecto, tiene una acción real eficiente, porque en Él únicamente aparece un lazo necesario entre causa y efecto. Esto significa, en otros términos, que las criaturas no podrían ser causas, al menos en sentido fuerte. Para los cuerpos, esto se verifica con facilidad. Al ser ellos mismos pasivos, no podrían ser causa ni de su movimiento, ni de su movilidad, lo que depende del choque, choque cuyo creador es Dios. En efecto, “Dios no comunica Su potencia a las criaturas, sino instituyéndolas causas ocasionales para producir ciertos efectos, en consecuencia de las leyes que Él mismo hace para ejecutar Sus designios de una manera uniforme y constante, por las vías más simples, más dignas de Su Sabiduría, y de Sus demás atributos”.<sup>21</sup> Así, pues, una bola de

<sup>16</sup>. BERKELEY, G. *Comentarios filosóficos*, 433, (introducción, traducción. y notas de José Antonio Robles). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 70, En: *Works*, vol. I, p. 54.

<sup>17</sup>. Cf. *Recherche de la vérité*, Livre VI, IIe partie, chapitre III.

<sup>18</sup>. Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VIe Méditation, article VIII.

<sup>19</sup>. Al menos ésta es la tesis defendida por T. E. Jessop, “Berkeley and the Contemporary Physics”. En: *Revue internationale de philosophie*, 23-24, 1953, p. 91.

<sup>20</sup>. *Recherche de la vérité*, VI, II, III, En: Malebranche, *Œuvres*, París, NRF-Gallimard, “Pléiade”, 1979, vol. I, p. 646. Todas las citas envían a esta edición de la obra de Malebranche en dos volúmenes.

<sup>21</sup>. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, XVII, in *Œuvres*, vol. II, p. 240.



billar que golpea otra y le comunica su movimiento es causa natural, porque ella opera en función de leyes naturales del movimiento, y no es causa real, o mejor, para decirlo con Malebranche, ella es una causa ocasional que determina por medio del choque la eficiencia de la ley general según la cual opera una causa general, a la vez naturaleza inmutable y sabiduría infinita. La causalidad natural es únicamente la consecuencia del impulso inicial por el cual Dios pone al mundo en movimiento.

Para los espíritus, la explicación es idéntica y ellos están también despojados de todo poder causal real. Asimismo, al ser esencias espirituales, se ve con dificultad cómo los espíritus podrían tener una influencia real y directa sobre los cuerpos, puesto que ellos no podrían actuar sobre los nervios y los espíritus animales que son de naturaleza absolutamente material. Éste es por cierto el discurso que la Sabiduría tiene con Malebranche en las *Meditaciones cristianas*: “Tus deseos o tus esfuerzos no son de ningún modo las causas verdaderas que producen por su eficiencia el movimiento de tus miembros; puesto que tus miembros sólo se mueven por medio de esos espíritus [animales]. Éstos son, pues, únicamente, causas ocasionales que Dios ha establecido para determinar la eficiencia de las leyes de la unión del alma y del cuerpo, por las cuales tú tienes el poder de mover los miembros de tu cuerpo”.<sup>22</sup> En el caso de la unión del alma y del cuerpo las leyes generales establecidas por el Creador son las que explican toda forma de causalidad. Por esta razón, es Dios el que quiere que mi brazo se mueva cuando yo lo deseo, es de Él de quien yo saco mi poder: entre la voluntad que tengo para mover mi brazo y el movimiento que mi brazo efectúa, no hay unión necesaria, y sin ésta unión no hay causalidad verdadera. Esta causalidad únicamente pertenece al Ser infinitamente perfecto. Para decirlo de otro modo: “por ejemplo, no es lógicamente necesario que mi brazo se levante cuando yo deseo que se levante; es perfectamente concebible que de repente yo sea atacado por una parálisis. De ahí, Malebranche concluye con insistencia que mi voluntad no es la verdadera causa de ninguno de mis movimientos físicos”.<sup>23</sup>

Sin embargo, al rechazar todo poder real en las criaturas, y más particularmente en las almas, ¿no tiende Malebranche hacia una forma de determinismo que pondría en cuestión su libertad? Y este determinismo, ¿no se refuerza cuando se sabe que el ocasionalismo se ancla en una teología que hace de Dios el motor de las afecciones de las criaturas

<sup>22</sup>. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VI, XI, in *Œuvres*, vol. II, p. 247

<sup>23</sup>. Nicholas Jolley, *art. cit.*, p. 229.



inteligibles y que las despoja de su deseo primero? ¿Puede realmente escribirse que el poder de amar que tienen esas criaturas y el de hacer el bien sólo viene del movimiento que Dios les imprime y, al mismo tiempo, salvaguardar su libertad? Malebranche lo piensa así. Para él, el alma humana puede o no seguir ese movimiento, y es por cierto en ello que el alma es libre. Ahora bien, esta libertad no se comprende por fuera del doble marco de la filosofía de Descartes y de la teología cristiana, pues el efecto de ese poder sólo puede ser el error y el pecado -Malebranche retoma íntegramente, y a sus propias expensas, la teoría cartesiana del error según la cual la voluntad va más allá de lo que el entendimiento conoce. Incluso esta teoría es indispensable para el dogma, como lo muestra la Aclaración XV de *De la búsqueda de la verdad*: “Nuestro espíritu quiere, él actúa, él se determina. De ningún modo pongo esto en duda. De ello estamos convencidos por el sentimiento interior que tenemos de nosotros mismos. Si en absoluto no fuésemos libres, no habría ni penas, ni recompensas futuras; porque sin libertad no hay ni buenas ni malas acciones: así, la religión sería una ilusión y un fantasma”.<sup>24</sup> Por un lado, pues, somos libres porque la gracia, sea cual sea su eficiencia, no es absolutamente invencible y, por otro lado, porque la tendencia hacia el bien que nos habita no es una gracia obligante y a la que podemos oponernos prefiriendo un bien particular en lugar del bien general. Si la fe exige la libertad como condición del mérito, la razón provee la prueba metafísica de dicha libertad<sup>25</sup> y el sentimiento interior confirma dicha existencia por el reconocimiento de una posible resistencia a la concupiscencia: “Por tener el sentimiento interior de nuestra libertad en el tiempo de que un bien particular se presenta a nuestro espíritu, no debemos tener la menor duda de que somos libres con respecto de ese bien”.<sup>26</sup> Así, la libertad es doble para Malebranche, esto es, poder suspender el impulso hacia el bien supremo que nos anima para preferir en su lugar un bien particular, y resistir, por la suspensión del juicio, a la atracción momentánea de bienes falsos.

¿La concepción berkeleyana de la causalidad deroga este marco de análisis? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta hay que

24. *Recherche de la vérité*, XVe Éclaircissement, En: *Œuvres*, vol. I, p. 989.

25. Sobre este punto, cf. Geneviève Rodis-Lewis en su *Nicolas Malebranche*, París, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 229-230: “Nuestra noción de Dios nos revela que Él únicamente puede actuar para Él mismo. Así, pues, el movimiento que Él nos da únicamente puede tener por fin a Dios en cuanto Bien supremo, y todo obstáculo para con el impulso hacia el infinito, todo pecado, requiere una causa distinta de Dios”.

26. *Recherche de la vérité*, Ier Éclaircissement, En: *Œuvres*, vol. I, p. 808.

proceder en dos tiempos, distinguiendo la causalidad física de la causalidad espiritual. En lo que concierne a la causalidad que actúa en la naturaleza, un rápido análisis del *De Motu* debería convencernos de los vínculos íntimos que existen entre el ocasionalismo de Malebranche y el de Berkeley. En ese corto tratado destinado al análisis del movimiento y a la demostración de su relatividad,<sup>27</sup> redactado con ocasión de un premio ofrecido por la Academia de Ciencias de París -lo que explica ciertas entonaciones cartesianas<sup>28</sup>- y publicado en Londres en 1721, Berkeley trata de mostrar que es imposible describir las realidades materiales en términos espirituales e indica la necesidad del uso de la metáfora por parte de los físicos, aun cuando concede que es posible la existencia de “metáforas” físicas rivales<sup>29</sup> en lo que respecta a la descripción de fenómenos. El objetivo perseguido por el opúsculo está “en poner en su lugar las respectivas tareas del físico y del metafísico”.<sup>30</sup> Los físicos deben comprender que su tarea consiste en teorías que den cuenta de los fenómenos -y así Berkeley adopta una posición instrumentalista- que no tienen entre sí ninguna relación causal eficiente, relación causal que sólo el metafísico está en capacidad de revelar. Pertenece entonces a la metafísica el derecho de hablar de las cosas incorpóreas y de las causas reales que escapan a la ciencia mecánica.

A pesar de un cartesianismo de conveniencia, el tratamiento de la teoría del movimiento propuesta por el *De Motu* no difiere en su totalidad de la presentada antes en obras precedentes.<sup>31</sup> De hecho, Berkeley insiste de nuevo en la dualidad que existe entre alma y cuerpo, dualidad que traslapa la distinción entre actividad y pasividad de los textos anteriores y que muestra, particularmente en la sección 22, que nada de lo que es

<sup>27</sup>. Por esta tesis, Popper hace de Berkeley el precursor de Mach. Cf. K. R. Popper, “A Note on Berkeley as a Precursor of Mach”. En: *The British Journal for the Philosophy of Science*, 4, 13, 1953, pp. 26-36.

<sup>28</sup>. Cf. Geneviève Brykman, “Le cartésianisme dans le *De Motu*”. En: *Revue internationale de philosophie*, 33, 129, 1979, pp. 552-569.

<sup>29</sup>. Cf. Dominique Berlioz, *Berkeley. Un nominalisme réaliste*, París, Vrin, 2000, pp. 161-168. Sobre la crítica al movimiento y al espacio newtonianos, cf. G. J. Whitrow, “Berkeley’s Critique of the Newtonian Analysis of Motion”. En: *Hermathena*, 82, 1953, pp. 90-112 y, del mismo autor, “Berkeley’s Philosophy of Motion”. En: *The British Journal for the Philosophy of Science*, 4, 13, 1953, pp. 37-45.

<sup>30</sup>. BRYNMAN, Geneviève. *Berkeley et le voile des mots*, París, Vrin, 1993, p. 332.

<sup>31</sup>. Y esto, así la noción de fuerza no tenga ya más el mismo contenido, lo que implica una relectura de la crítica de Newton, según lo muestra Warren O. Asher, “Berkeley on Absolute Motion”. En: *History of Philosophy Quarterly*, 4, 4, 1987, pp. 447-466. Sobre Berkeley y Newton, cf. igualmente W. A. Suchting, “Berkeley Criticism of Newton on Space and Motion”. En: *Isis*, 59, 1968, pp. 186-197.

corpóreo podría ser causa real. En efecto, “todo aquello que conocemos bajo el nombre de cuerpo no contiene nada en sí mismo que pueda ser causa de movimiento”.<sup>32</sup> Diez párrafos más adelante, Berkeley elogia a los filósofos cartesianos por haber reconocido en Dios el principio de los movimientos naturales. En suma, en el *De Motu*, la concepción berkeleyana de la causalidad parece inscribirse, *grosso modo*, en la continuidad del ocasionalismo: a partir de una dualidad entre alma y cuerpo, Berkeley muestra que la idea de fuerza no puede provenir de los cuerpos, inactivos en sí mismos, y debe ser entonces puesta en lo activo del espíritu. De allí se sigue que los eventos naturales deben ser los efectos de un espíritu infinito y sabio, cuyas leyes de la naturaleza son únicamente la expresión de Su voluntad. Y si esto no lo comprendemos, es porque la regularidad con la cual estos eventos tienen lugar nos lleva a pensar que un evento puede ser la causa de otro. Por supuesto, la adhesión al ocasionalismo no es total, y otros textos se añadirán al punto débil que es la conservación de la materia a título de ocasión, mientras que algo inactivo e imperceptible no podría tener ningún tipo de acción.<sup>33</sup> Sin embargo, en su conjunto, Berkeley comparte la teoría de Malebranche que tiene que ver con los fenómenos naturales. Por cierto, en sus *Comentarios filosóficos*, ¿no escribía ya Berkeley que, hablando en propiedad, convendría llamar ocasiones a las causas físicas?<sup>34</sup>

Queda una ruptura, ya perceptible en uno de los *Comentarios filosóficos* - “Movemos nuestras Piernas (*sic*) nosotros mismos. Somos (*sic*) nosotros quienes inducimos su movimiento. En esto difiero de Malebranche”<sup>35</sup> y de la cual hace eco la sección 25 del *De Motu*.<sup>36</sup> Si Berkeley es ocasionalista en relación con los fenómenos naturales, él rechaza pues el ocasionalismo total que hace de Dios la única causa. Todos los espíritus son capaces de actos voluntarios y son verdaderos agentes que determinan tanto sus elecciones como sus movimientos. Esta doctrina, verdadera fractura que lo enfrenta radicalmente a Malebranche, es un

<sup>32</sup> *De Motu*, § 22, En: *Works*, vol. IV, p. 16.

<sup>33</sup> Véase particularmente el § 53 de la primera parte de los *Principios*, que es muy claro sobre este punto.

<sup>34</sup> *Comentarios filosóficos*, 855 y 856, En: *Works*, vol. I, p. 102.

<sup>35</sup> *Comentarios filosóficos*, 548, En: *Works*, vol. I, p. 69.

<sup>36</sup> *De Motu*, § 25, En: *Works*, vol. IV, p. 16: “Nuestra propia experiencia nos enseña que las cosas pensantes tienen en ellas el poder de mover los cuerpos, ya que nuestra alma puede a voluntad provocar o detener el movimiento de los miembros, sea cual sea la explicación última de este hecho. Es seguro que los cuerpos son movidos por voluntad de la mente, y ella puede, así, por derecho, ser llamada principio del movimiento; principio particular y subordinado, por supuesto, y que es en sí mismo dependiente del principio primero y universal”.

*leitmotiv* que se encuentra en todas las obras de Berkeley, desde los *Comentarios filosóficos* a la *Siris*, pasando por los *Principios del conocimiento humano*, los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, y el *De Motu*. La formulación de la oposición Malebranche-Berkeley a propósito de la causalidad de los espíritus finitos se expresa sin duda, de la manera más clara, en una carta a Samuel Johnson, fechada el 25 de noviembre de 1729. Allí Berkeley define lo que él entiende por causa.<sup>37</sup> Según Berkeley, “causa se toma en diferentes sentidos. Únicamente puedo concebir el Espíritu como causa activa eficiente, en sentido propio; así como, hablando estrictamente, únicamente hay acción allí donde hay Voluntad. Ahora bien, esto no es un obstáculo para autorizar las causas ocasionales (que de hecho son tan sólo signos); y nada más es necesario en lo mejor de la física, es decir, en la filosofía mecánica. Esto tampoco obstaculiza admitir otras causas además de Dios; tales como espíritus de órdenes diferentes, que pueden llamarse causas activas, pues en efecto actúan, aunque por medio de poderes limitados y derivados. Mas para un agente no pensante, ningún aspecto de la física se explica a través de él, ni es concebible”.<sup>38</sup>

Allí yace la oposición con Malebranche, esto es, sobre el papel que se ha de acordar a las almas humanas, sobre la voluntad que ellas manifiestan y sobre el control que ellas tienen en relación con sus cuerpos. Ahora bien, ¿Berkeley no busca aquí quedar bien librado? ¿No está él confrontado también con una problemática similar a la de Malebranche? Si Dios es la causa de la armonía del mundo, ¿cómo conciliar la actividad de los espíritus finitos con la del espíritu infinito? ¿Cómo dar cuenta de la voluntad humana en un mundo determinado por las leyes instauradas por Dios? ¿Qué quiere decir, en concreto, que nosotros mismos movemos nuestros miembros? Para Berkeley, esto quiere decir, si no me equivoco, que la voluntad de mover mi pierna está acompañada de sensaciones visuales (yo veo que mi pierna se mueve) y táctiles (yo siento el esfuerzo hecho al hacer esto). Pero yo no puedo ser la causa eficiente de esas sensaciones visuales y táctiles, porque únicamente Dios puede causarlas, puesto que es a Él al que le corresponde el papel de actuar sobre los cuerpos. En efecto, en Berkeley, la actividad del espíritu se ejerce antes que nada sobre una facultad particular, la imaginación.<sup>39</sup> Ser libre es

<sup>37</sup>. Véase la tipología propuesta por Lawrence A. Mirarchi de las diferentes causas que pone en juego la filosofía de Berkeley. “Force and Absolute Motion in Berkeley’s Philosophy of Physics”. En: *Journal of the History of Ideas*, 38, 1977, pp. 705-713.

<sup>38</sup>. *Carta a Johnson del 25 de noviembre de 1729*, En: *Works*, vol. II, p. 280.

<sup>39</sup>. Cf. *Principios*, § 28, En: *Works*, vol. II, p. 109: “Me doy cuenta de que puedo hacer surgir ideas en mi mente a voluntad y variar y cambiar el panorama tan a menudo

poder determinar los propios pensamientos, aunque esta libertad puede parecer un poco misteriosa, y esto Berkeley no lo oculta.<sup>40</sup> Ahora bien, se trata aquí de actuar fuera de nosotros y no en nosotros, y todo lo que está fuera de nosotros está bajo la dependencia de un espíritu diferente cuyos efectos no siempre van en el mismo sentido que aquéllos que mi voluntad desea determinar. Así, pues, yo no soy libre de decidir sobre lo que deseo ver cuando abro los ojos. ¿Cómo podré ser absolutamente libre en lo que respecta a mi propio cuerpo? El problema queda en su totalidad y una pregunta no puede dejar de hacerse: con exactitud, ¿de qué soy la causa? Para Berkeley, la respuesta sería ésta: soy la única causa de mi voluntad. A partir de allí, no puede decirse que, a pesar de sus negativas, ¿Berkeley está de acuerdo con Malebranche?

De todas formas, no podría negarse que en torno de la cuestión de la voluntad Berkeley escogió deliberadamente la complejidad y no la simplicidad. ¿Por qué? La respuesta más evidente que se impone es la que consiste en hacer intervenir el sentido común. Deseando estar en concordancia con el sentido común y renunciar a las sutilezas de los espíritus demasiado abstractos, Berkeley habría pues elegido tomar partido por el sentido común y creer en que sí somos nosotros los que movemos las piernas. Pero esta respuesta no parece suficiente. Pienso más bien que la oposición a Malebranche hace intervenir antropología y teología. Berkeley tiene un verdadero deseo por salvaguardar una cierta concepción de la libertad humana, allí donde Malebranche prefiere reducir la libertad humana a su más simple expresión con el fin de magnificar la sola causalidad divina. A la inversa, para Berkeley, la delegación de la eficiencia divina proviene de una concepción cristiana del hombre en la cual éste es pensado como imagen de Dios, y la voluntad infinita de Dios aparece como lo más evidente en la semejanza entre las criaturas y su creador. Sin embargo, aquí se trata de una oposición nacida más del dogma que de la razón, y la fragilidad de esta oposición es patente. ¿Quiere Berkeley verdaderamente escapar filosóficamente a la lógica ocasionalista

---

como me parezca apropiado. No hay más que quererlo y, acto seguido, esta o aquella idea surge en mi imaginación (*fancy*); y por el mismo poder es borrada y deja paso a otra. Este formar y eliminar ideas es lo que hace que denominemos, con toda propiedad, activa a la mente”, *Tratado de los principios del conocimiento humano*, (traducción de Concha Cogolludo Mancilla). Madrid, Gredos, 1982, p. 69.

<sup>40</sup>. *Comentarios filosóficos*, 599, En: *Works*, vol. I, p. 74: “Mem: inquirir diligentemente por ese extraño Misterio a saber Cómo es que puedo buscar, pensar en este o en ese Hombre, lugar, acción cuando nada parece Introducirlos en mis pensamientos, cuando no tienen conexión perceptible alguna con las Ideas que ahora me sugieren mis sentidos”.

que, en el plano teórico, parece más concebible para el espíritu humano?

Permítaseme dar dos argumentos que van en favor de la racionalidad superior de un ocasionalismo estricto. El primero es desarrollado por Louis de la Forge en su *Traité de l'esprit de l'homme*<sup>41</sup> de 1664 y será retomado por Malebranche en la séptima de sus *Conversaciones sobre la metafísica*. Según La Forge, si se supone que Dios mantiene un cuerpo en el ser, debe aceptarse igualmente que la conservación de ese cuerpo se hace en un lugar preciso. Ahora bien, como Dios ha puesto ese cuerpo en un lugar definido y no en otro, y que Él es el único que lo mantiene en el ser, sólo Él puede hacer que el cuerpo cambie de lugar. En una palabra, Dios es la sola causa eficiente operante en el mundo material. Aquel que se arriesgue a construir su filosofía sobre la doctrina de la creación continua debe imponérsele por sí misma la siguiente conclusión: o el ocasionalismo se acepta completamente o no se acepta. Aquí no existen medias tintas y el argumento de La Forge es, en este sentido, irrefutable.

El segundo argumento es desarrollado por Geulincx, y se halla asimismo en Malebranche. Se resume en una sola expresión: “es imposible que sea haga algo si se ignora cómo ese algo es hecho (*impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat*)”.<sup>42</sup> De este principio se deducen cuatro consecuencias fundamentales que se encadenan entre sí: (1) el mundo exterior, al no tener la más mínima conciencia de los efectos que produce, no podría ser la verdadera causa de esos efectos; (2) hay entonces una causa exterior al mundo que nos hace sensibles los objetos exteriores; (3) esta causa sabe cómo las cosas nos afectan, pues ella las ha creado según su propia voluntad; (4) por ser Dios la única causa verdadera, a Él le están sometidas las relaciones entre alma y cuerpo. De este modo, la acción del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma depende de la armonía que Dios ha establecido entre estas dos sustancias. Esto hace que a la voluntad del alma responda un movimiento del cuerpo y a las percepciones del cuerpo responda una idea del entendimiento. (Geulincx está muy cerca de Leibniz, y llega incluso a servirse de la metáfora de los dos relojes). Aquí, de nuevo, el ocasionalismo radical es más satisfactorio para el espíritu.

En cierto modo, todo partidario de una filosofía en la cual Dios asume conjuntamente el papel de creador y de conservador del mundo -y éste es el caso de Berkeley, aunque su concepción de la creación no es del

<sup>41</sup>. La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, En: *Louis de la Forge: Œuvres philosophiques*, éd. Pierre Clair, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 240.

<sup>42</sup>. Este principio fundador del ocasionalismo de Geulincx es citado por Victor Vander Haeghen, *Geulincx. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, Hoste, 1886, pp. 52-53.

todo ortodoxa-, debería admitir que el ocasionalismo se presenta como la solución más sensata. No obstante, Berkeley la rechaza, y en esto coincide con algunas intuiciones cartesianas. En efecto, *mutatis mutandis*, lo que Descartes escribe a Arnauld el 29 de julio de 1648<sup>43</sup> podría haber sido puesto en el papel bajo la pluma de Berkeley: “que el espíritu, que es incorpóreo, pueda mover el cuerpo, no hay ni razonamiento ni comparación tomada de las cosas que nos lo puede enseñar: sin embargo no podemos dudar de ello, ya que experiencias demasiados ciertas y evidentes nos lo hacen conocer todos los días de manera manifiesta”.<sup>44</sup> Esta coincidencia del pensamiento no es, sin duda, un hecho del azar. Si Berkeley elige el campo de Descartes y no el del ocasionalismo radical es, creo yo, porque la libertad y la voluntad humanas le parecen cosas demasiados preciosas para confinarlas únicamente a una dimensión teológica despectiva. Esta elección tiene un motivo de más: estas dos nociones juegan un papel más o menos similar en Descartes, el cual comparte asimismo la concepción de una voluntad infinita como signo de la semejanza que une al hombre con Dios. Con Descartes, y en contraste con Malebranche, Berkeley ya no rebaja al hombre para glorificar a Dios. Por el contrario, Berkeley busca elevar al hombre haciendo de él un espíritu verdaderamente activo, siempre con miras a la celebración de Dios. Berkeley no busca ya la mortificación de la carne del hombre. Él desea, por el contrario, su gozo, el cual pasa por un interés real en el cuerpo.<sup>45</sup> Para meditar y para encontrar la verdad, ya no se necesita más entrar en sí mismo y retirarse del mundo; por el contrario, el mundo es el lugar ideal para filosofar puesto que, en cuanto lenguaje de Dios, el mundo testimonia el poder y la bondad de Aquél que es su razón última.

41

<sup>43</sup>. Descartes, *Carta a Arnauld del 29 julio de 1648*, en *Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, París, Vrin, 1964-1978, vol. V, p. 222. Véanse asimismo las cartas a Elisabeth de 1643 y las cartas a Morus, así como el artículo de Daniel Garber, “How God Causes Motion : Descartes, Divine Sustenance and Occasionalism”. En: *The Journal of Philosophy*, 84, 10, 1987, pp. 567-580.

<sup>44</sup>. Un pasaje del *Alcifrón* (VII, 18) está en claro eco con esa carta de Descartes: “No es menos evidente que el hombre es un agente libre: y aun cuando, por medio de razonamientos abstractos, quieras confundirme, y parecer demostrar lo contrario, sin embargo, mientras sea consciente de mis propias acciones, esta evidencia íntima de un hecho simple me justificará en contra de todos tus razonamientos, así ellos sean sutiles y refinados.” *Works*, vol. III, p. 314.

<sup>45</sup>. Véanse las primeras líneas de la *Siris*, En: *Works*, vol. V, p. 31: “Si el laúd no está bien afinado, el músico no podría extraer de allí ninguna armonía. Y, en el estado presente, las operaciones de nuestro espíritu dependen en tal grado de la buena constitución y disposición de nuestro cuerpo, su instrumento, que toda cosa susceptible de contribuir a preservar o a recobrar la salud del uno conviene que se recomiende para el interés del otro”.



Esto significa que, más que una oposición teórica en torno de la naturaleza de la causalidad, se trata de toda una antropología y de una teología lo que separa a Malebranche de Berkeley.